

UNIVERSITÉ DE FRANCE. — ACADEMIE DE PARIS

LA

NOTION DU CIEL

DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Pour obtenir le grade de bachelier en théologie

Et soutenue publiquement le vendredi 23 mars 1888 à 4 heures 1/2

PAR

EUGÈNE ELDIN

PARIS

IMPRIMERIE DES ECOLES

HENRI JOUVE

23, RUE RACINE, 23

1888

UNIVERSITÉ DE FRANCE. — ACADEMIE DE PARIS

LA
NOTION DU CIEL
DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Pour obtenir le grade de bachelier en théologie

Et soutenue publiquement le vendredi 23 mars 1888 à 4 heures 1/2

PAR

EUGÈNE ELDIN

PARIS
IMPRIMERIE DES ECOLES
HENRI JOUVE
23, RUE RACINE, 23
1888

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Examineurs de la soutenance :

M. STAPPER,	Président de la soutenance
MM. STAPPER,	} Examineurs.
MÉNÉGOZ,	
PH. BERGER,	

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions
particulières du candidat.

A MES PARENTS

LA

NOTION DU CIEL

DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

INTRODUCTION

Tout le monde sait que le mot οὐρανός, ciel, se trouve un très grand nombre de fois dans le Nouveau Testament. Mais se rend-on bien compte de la richesse de ce terme au point de vue des idées qu'il exprime ? Il nous a semblé que c'était là un point d'eschatologie, en général trop négligé et qui cependant mériterait d'attirer l'attention des exégètes. Tel est le sentiment qui nous a déterminé dans le choix de ce sujet d'études.

Les apôtres ont hérité des doctrines et des idées particulières contenues dans les livres de *la loi* et des *prophètes*. Aussi exposerons-nous avant tout brièvement, d'après les principales théologies bibliques et les articles publiés sur la question, la notion du ciel dans l'ancien testament.

Ce que les anciens hébreux entendaient par *Hascham-maïn*, était la partie supérieure de la création, où Dieu avait placé les différents luminaires destinés à éclairer la terre alternativement pendant le jour et pendant la nuit.

On a prétendu que le ciel était alors considéré comme une voûte solide sur laquelle les étoiles auraient été fixées, comme des clous dorés sur une plaque de tôle. M. Wabnitz croit qu'on a grandement exagéré la conception enfantine qu'on se faisait à cette époque de l'Univers en général. Sans doute, on comparait le ciel à un voile ou à une tenture que « Jehovah déployait. » Il était aussi question des *écluses* des cieux que l'Éternel ouvrait ou fermait selon sa volonté, mais il n'y avait là que pures descriptions poétiques : « Cela nous est clairement démontré par les notions des anciens hébreux relatives aux phases de la lune (Gen. I, 14. Ps. CIV, 19). Le terme *Schanah*, année lunaire, est du reste employé par les plus anciens documents de la littérature hébraïque. Le ciel, dans le sens astronomique du mot, était donc, pour les Israélites, une étendue non solide, qu'on décrivait avec des images, mais qu'on ne confondait pas avec elles (1).

Dieu demeure présent au paradis jusqu'au déluge. Ce n'est qu'après ce grand bouleversement, qu'il est question de la résidence de Jehovah dans les cieux. Désormais c'est du ciel qu'il se révèle, qu'il entend et exauce les prières, qu'il descend sur la terre quand il veut diriger l'activité des hommes. C'est là haut qu'il tient conseil avec ses an-

1. Encyclopédie de M. Lichtenberger, article *Ciel*, par M. Wabnitz.

ges. Plus tard il demeurera bien dans le sanctuaire et manifestera sa présence en ce lieu par des éclats de puissance, mais ce sera toujours dans le séjour céleste qu'il résidera d'une manière particulière.

Au premier siècle la théologie juive mit surtout l'accent sur la sainteté de Dieu. Dès lors il fallait assigner au Très-Haut une demeure très éloignée des choses créées et du monde où règne le mal. On explique les anthropomorphismes de l'Ancien Testament. Il n'est plus question des « yeux de Javeh », des « pans de sa robe, » mais de « la face de la majesté de Javeh » de « l'éclat de sa majesté. » Ce n'est plus Dieu, mais « la parole de Dieu » qui s'entretient avec les hommes, Ce n'est pas l'Eternel, mais sa *Schechina* qui habite le sanctuaire du temple (1). On divise les espaces supérieurs en plusieurs régions. D'ordinaire on en admet sept, dont la dernière constitue le séjour du Tout-Puissant. Ce sont, pour certains rabbins : 1° le *velum*, 2° l'*expansum*, 3° les *nubes*, 4° l'*habitaculum*, 5° l'*habitation*, 6° la *sedes fixa* 7°, l'*Araboth*. Les anges servaient d'intermédiaires entre la terre des pécheurs et le séjour de Celui qui était trop pur pour voir le mal.

L'espérance du ciel est étrangère au cœur Israélite. On ne trouve dans l'ancien testament aucune trace de la croyance en une vie céleste de l'autre côté de la tombe. Cependant tout n'est pas entièrement fini après la mort. Le *schéol* détient les âmes de ceux qui ont quitté le monde des vivants. Le jour du jugement et la résurrection auront lieu sur la terre et non pas dans les cieux.

1. Ed. Stapier, *Idées religieuses en Palestine au temps de J.-C.* page 33.

Ces idées étaient encore les mêmes ou à peu près, au temps de Jésus. Peut-être trouvé-t-on en plus l'idée du paradis. C'était un « jardin délicieux où se trouvaient l'arbre de la vie qui nourrit les bienheureux et celui de la connaissance du bien et du mal qui leur donne la sagesse (1) ». Dans cet Eden, les justes prient pour les hommes et attendent la venue du messie et le jugement. Mais ce paradis n'a toujours rien de commun avec le ciel.

Il semble reçu parmi les théologiens que Jésus et les apôtres n'ont pu que partager les conceptions de leurs contemporains sur ces derniers points très-flottants de l'eschatologie.

Tel n'est pas notre sentiment ; on s'en apercevra à la lecture de notre travail. Les idées juives subirent, selon nous, de notables modifications sous l'influence de la prédication de Jésus, qui dut faire naître dans les cœurs de ses disciples de nouvelles et plus fortifiantes aspirations.

Dans un court premier chapitre nous traiterons du *ciel visible*, et des images auxquelles il a donné lieu. Puis nous aborderons immédiatement la question du *ciel religieux*, conçu : 1° comme séjour de la société divine, 2° comme espérance des fidèles, 3° comme avènement d'un état de choses glorieux et parfait.

Aucune monographie n'a encore paru sur le sujet. Nous ne saurions comme bibliographie que renvoyer aux différents commentaires et ouvrages de théologie biblique.

1. Ed. Stapfer. *Idées religieuses en Palestine au temps de J.-C.*, page 143.

CHAPITRE PREMIER

LE CIEL VISIBLE

La version grecque des septante a rendu *Schammaïm* par le pluriel du mot οὐρανόϛ qui est passé dans la langue du nouveau testament. Il n'est guère que le quatrième Evangile, l'épître de Jacques et l'Apocalypse où l'on ne rencontre pas en même temps que l'expression, *le ciel*, l'hébraïsme *les cieux*, c'est οὐρανοί. Mais il est inutile de chercher une différence de signification entre ces deux formes, ou plutôt, il est impossible de leur assigner à chacune un sens particulier et invariable. La même idée s'exprime indifféremment par l'une ou l'autre. Deux auteurs différents, dans des passages semblables ou analogues se servent, l'un du pluriel, l'autre du singulier (Matth. III, 16, comparer avec Luc III, 21, 22). On observe aussi quelquefois ce fait chez un seul et même auteur. (Luc III, 21, Actes VII, 56). Tout ce que l'on pourrait dire c'est que « οὐρανοί », lorsqu'il est employé, l'est plus généralement à un point de vue religieux.

Cela dit, entrons immédiatement en matière.

La première acception du mot « οὐρανόϛ » qui se présente à notre examen, est l'acception propre, le ciel physique ou visible, cette voûte immense qui s'élève au-dessus de nos têtes, et où se trouvent disposées les étoiles (Matth. V, 18, — XXIV, 29, etc.). C'est aussi l'étendue,

l'espace que parcourent les nuages (Luc IV, 25, — XVII, 29, etc...), l'air, l'atmosphère de la terre où vivent les oiseaux (Matth. VI, 26 ; VIII, 20 Luc IX, 58, etc...).

Pas plus que les auteurs de l'Ancien Testament, ceux du Nouveau ne confondaient l'azur céleste avec les images dont ils pouvaient se servir pour se le représenter ou le décrire. On n'a pas de raison exégétique suffisante, pour prétendre, comme on l'a fait, que nos écrivains sacrés considéraient le firmament, comme un corps solide concave, dont les bords extrêmes enveloppaient exactement les dernières limites de la terre. On ne peut rien conclure de passages comme ceux-ci : Matth. XXIV, 31, — Marc, XIII, 27, — Luc XVII, 24. — Actes II, 5. — Coloss. I, 23. Ce sont là des expressions courantes et populaires dans lesquelles nous découvrons uniquement les idées de totalité, d'universalité. Comment parvient-on à trouver la conception apostolique du ciel visible dans des paroles comme les suivantes : « Les nations qui sont sous le ciel (1). » Les mots « d'un bout de la terre, ou d'un bout du ciel à l'autre » nous semblent n'exprimer qu'une idée de distance infinie ; de même nous ne pouvons voir qu'une idée de hauteur extrême, dans d'autres locutions comme : « *haut comme le ciel, — s'élever jusqu'au ciel.* » Quelquefois cette idée de hauteur prend un caractère moral, et le ciel devient alors l'image de la noblesse, de la grandeur et de la souveraineté, comme l'Hadès est celle de l'infamie, de la dégradation et du déshonneur : « Deux points extrêmes de l'horizon idéal pour donner la mesure de la grâce et

1. Wilke-Grimm, *Clavis Novi Testamenti* art. οὐρανός.

du châtimeut (1). » Ainsi dans Matth. XI, 23 et Luc X, 13, Jésus-Christ s'adressant à Capharnaüm, lui rappelle le temps où elle était grande, florissante et comblée de bénédictions : « Tu as été élevée jusqu'au ciel ; » puis il prononce sa condamnation : ta honte, ton déshonneur seront tout aussi écrasants que ta gloire a été éclatante : « Tu seras abaissée jusque dans l'Hadès. »

Ce n'est pas comprendre le texte Luc X, 18, que d'y voir avec Hoffmann la chute originaire du diable, avec Lange sa défaite au désert, ou bien encore avec d'autres commentateurs, le fait que Satan et tout son cortège de démons auraient, dans la pensée de Jésus-Christ et des apôtres, à une certaine époque, partagé les demeures célestes avec l'Eternel et ses anges. Comment ne pas voir qu'il s'agit ici simplement d'un état de puissance et d'autorité morale dont jouissait le Diable, et dont Jésus-Christ a contemplé l'écroulement subit ? « Tomber du ciel, c'est perdre cet état de puissance, du sein duquel satan agissait sur la conscience humaine (2). » C'est une admirable et énergique figure représentant la défaite et l'écrasement de l'esprit du mal. Nous n'entrons pas dans la question de savoir s'il y a là une vision prophétique annonçant la destruction du paganisme ; il nous suffit d'avoir fait remarquer que dans ce texte comme dans celui qui précède, le mot « ὀψρνός » est pris comme image de l'élévation et de la dignité morale.

Avant d'arriver à l'acception religieuse de l'ὀψρνός, nous devons nous arrêter un instant sur une signification

1. Reuss, *Synoptiques*, page 303.

2. Godet. *Comment. sur saint Luc*, page 34, Tome II, 2^e édit.

intermédiaire, que M. Gebhardt (1) a relevée et que les commentateurs négligent en général, je veux parler du sens symbolique du mot ciel. Le ciel visible serait pris dans certains passages comme symbole des demeures invisibles et éternelles.

Le spectacle imposant et grandiose que présente la voûte céleste, surtout dans les pays orientaux, les impressions d'immensité, d'ordre, de perfection que faisait naître dans les esprits le seul aspect du firmament, portaient les âmes religieuses à regarder en haut dans leurs moments de recueillement et de prière. C'est ainsi que Jésus lève les yeux au ciel, lorsque (Marc VII, 34, Matth. XIV, 19, et Luc IX, 16) il s'adresse à son Père dans les circonstances qu'il juge propices pour le manifester et le faire connaître aux hommes, par quelque événement extraordinaire et merveilleux. C'est ainsi qu'Étienne, à l'heure de son martyre, demeure « les regards fixés au ciel » où il voit la gloire de Dieu. De même, l'ascension du Christ, sa disparition du milieu de ses disciples a été conçue et décrite comme une élévation vers le ciel visible, demeure symbolique du Père. On ne doit pas prêter un autre sens à οὐρανός et οὐρανός, dans Matth. V, 34, où le Seigneur déclare que le « ciel est le trône de Dieu » et dans actes XIV, 17 où Barnabas et Paul annoncent aux

1. M. Gebhardt a publié sur le sujet un intéressant article (*Der Himmel im neuen Testament*) dans la *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben* du Dr. Chr. Luthardt, Leipzig, 1886. Ce travail consciencieux nous a été d'un grand profit.

habitants de Lystres le vrai Dieu qui leur envoie « *du ciel* les pluies et les saisons fertiles. »

S'il n'en n'était pas ainsi, il faudrait admettre que les apôtres, et Jésus-Christ lui-même, s'étaient fait, du séjour de l'Éternel et des êtres divins, une idée tout à fait matérielle. Or il n'est pas de passages qui nous démontrent d'une façon claire et indéniable que telle était bien la conception apostolique du ciel religieux. Au contraire — comme nous le verrons dans le chapitre suivant, il existe de nombreux indices qui témoignent du caractère de haute spiritualité de cette notion évangélique.

L'habitation de Dieu était le domaine du merveilleux d'où provenaient toute révélation, toute dispensation miraculeuse, toute apparition surnaturelle. Aussi est-ce bien du ciel sensible, pris comme symbole du monde invisible que sont dits descendre tous les messagers divins (Luc II, 15 etc.). Quand les pharisiens demandent « un signe du ciel (1) », c'est bien cette voûte céleste qu'ils voyaient de leurs yeux, dont ils parlaient à Jésus ; et cependant, l'important pour eux, n'était pas que l'événement prodigieux réclamé se produisît dans le ciel même (2). Ce qu'ils voulaient c'était être les témoins d'un fait extraordinaire venant de ce monde supérieur d'où Jésus-Christ prétendait descendre, et pouvant prouver d'une manière péremptoire l'origine divine du fils de Marie.

Nous retrouvons encore ce même sens symbolique dans tous ces passages où il est dit : que *les cieux seront ouverts*, que *le ciel s'ouvrit*, qu'une voix ou une lumière se

1. Marc VIII, 11.

2. Reuss. *Synopt.*, p. 389.

fit entendre, ou resplendit *dans les cieux*, lors du baptême de Jésus (Matth. III, 16), du martyre d'Etienne (Actes VII, 55), de la conversion de Paul (Actes IX, 1 ss.). Nous ne faisons pas d'exception pour la vision de Pierre (Actes X, 9 ss.), ni pour celle de Jean dans toute la première partie du livre de l'Apocalypse.

En résumé, le Nouveau Testament considère le ciel visible tantôt comme l'image de la hauteur, de la grandeur suprême, ou de la noblesse et de la beauté morale, tantôt comme symbole du monde supérieur et idéal. C'est ce ciel qui doit disparaître un jour avec la terre (Matth. XXIV, 33, Apoc. XX, 11, 2 Pierre III, 7, 10, 13, etc.), pour être remplacés par de nouveaux cieux et une nouvelle terre.

CHAPITRE II

LE CIEL AU POINT DE VUE RELIGIEUX

Le mot employé pour désigner la voûte céleste qui représentait symboliquement aux yeux des contemporains de Jésus, le monde des existences supérieures, a fini par servir couramment à dénommer ce séjour des êtres divins. Le ciel physique a prêté son nom au ciel religieux. Qu'entendait-on par là ? S'agissait-il d'une région déterminée de l'espace située au-de là des nuages et des étoiles ? Retrouve-t-on dans le Nouveau Testament la division rabbinique des sept cieux superposés les uns aux autres ?

Il y a des exégètes qui prétendent découvrir encore la croyance en une pluralité de cieux dans les écrits de la nouvelle alliance ; ils s'appuient sur des passages comme ceux-ci, Ephes. IV, 10 : « Celui... qui est monté *au-dessus de tous les cieux*, ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν » ; Heb. VII, 26 : « Sacrificateur..... plus élevé que les cieux, ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν » ; sur les mots ὕψος, ὕψιστος (Luc I, 78 ; XXIV, 29 ; Ephes. IV, 8 ; Matth. XXI, 9 etc.), employés le plus souvent au pluriel ; et aussi sur le ravissement de saint Paul au troisième ciel, 2. Cor. XII, 2 ss. M. Wabnitz voit dans cette expression une preuve que l'apôtre admettait les sept régions superposées. Il va même jusqu'à trouver une différence entre ce troisième ciel et le paradis. « Le ravissement au

troisième ciel et celui au paradis où il entendit des paroles ineffables, ne doivent pas être confondus. Le récit de Paul contiendrait sans cela une répétition oiseuse et nullement solennelle. » (1) Rien dans le contexte ne justifie les assertions du savant professeur. L'auteur de la II^e aux Corinthiens ne se sert pas des termes consacrés par la théologie rabbinique, car pour les docteurs juifs du temps de Jésus-Christ, le troisième ciel était celui des nuages, et le paradis était situé dans le séjour des morts. Ce sont là chez saint Paul des expressions destinées uniquement à témoigner de son extrême félicité, du degré de joie et d'admiration éprouvé, dans ces moments d'extase où il s'était senti particulièrement en la présence de son Dieu. Nous ne voyons nullement en quoi la répétition d'une même idée sous deux formes différentes pourrait altérer la gravité de ce récit. Sans doute les disciples du Christ, sortant du judaïsme, durent emprunter certaines de leurs expressions religieuses au langage théologique d'alors, mais en général, ils n'emploient plus ces termes dans leur ancienne acception, comme nous venons de le voir, et comme nous le verrons encore dans le chapitre suivant à propos de la question de l'Hadès.

De sorte que nous ne saurions nous permettre d'affirmer avec Meyer et tant d'autres que les écrivains du Nouveau Testament ont réellement cru à l'existence de plusieurs sphères étagées les unes sur les autres et constituant dans leur ensemble le ciel théologique et religieux. Nous pourrions encore moins admettre que Paul, dans le rapport qu'il nous fait (2 Cor. XII, 2) de ce merveilleux incident

1. *Encyclopédie de M. Lichtenberger*, article *Ciel*.

de sa vie, ait réellement entendu dire qu'il avait été transporté dans la troisième de ces sphères, alors qu'il n'avait pas conscience « que ce fût dans son corps ou hors de son corps. » Il faudrait pouvoir citer d'autres textes bien probants ; or, à part les deux passages signalés plus haut, il ne s'en rencontre aucun, pas plus dans les épîtres de Paul que dans les évangiles et l'Apocalypse.

D'autre part l'esprit général de l'Evangile ne peut se concilier, ce nous semble, avec la conception encore trop matérialiste que se faisaient les anciens hébreux du ciel religieux, et il est un exemple frappant de la haute spiritualité qui distingue au contraire la notion chrétienne.

Au chapitre VI de l'Evangile selon saint Mathieu, Jésus-Christ, après avoir recommandé au sujet de l'aumône « que la main gauche ne sache pas ce que fait la droite », apprend aux disciples que la manière la plus efficace de prier Dieu est de se prosterner devant lui dans la solitude, et c'est dans ce verset 6 que nous trouvons les mots ἐν τῷ κρυπτῷ caractérisant le Père céleste exactement comme le ἐν τοῖς οὐρανῶς ordinaire et qui se rencontre quelques lignes plus bas. Il y a substitution complète, les deux expressions peuvent être regardées comme synonymes. « Et toi quand tu pries, entre dans ta chambre, puis en ayant fermé la porte, prie *ton Père qui est dans le secret*. τῷ πατρὶ σου τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ. » De même pour le jeûne, au v. 18 : «... afin qu'il paraisse que tu jeûnes seulement à ton Père *qui est dans le secret*, τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ (1). »

1. En général on a mal rendu ces quelques mots. En voici la traduction dans nos principales versions : Osterwald et Oltramare : « qui est

Il ne s'agit certes pas ici de la plus élevée de ces sept régions qui constituaient, d'après l'école, le monde supérieur. Le ciel où Dieu habite, c'est ce sanctuaire mystérieux et caché, qui se trouve... sur la montagne des oliviers, et au jardin de Gethsémané, comme dans le temple ou dans la chambre haute, c'est le secret (τὸ κρυπτόν), de l'âme qui veut être seule avec son Père.

Dans la revue théologique de Lausanne se trouve inséré le fragment d'une étude de Martensen sur Jacob Bœhme. Ce théologien distingue entre la gloire personnelle et la gloire impersonnelle de Dieu, *le ciel incréé*, l'endroit de l'espace où s'élève le trône de Dieu, où se manifesterait sa puissance. Il s'appuie sur la distinction que l'on doit faire entre la gloire personnelle et la gloire impersonnelle d'une personne. Cette distinction il la trouve dans l'Écriture. La gloire personnelle du Christ, c'est son énergie, sa puissance morale, etc.. ; sa gloire impersonnelle, celle dont il parle quand il reviendra avec ses anges, etc... La gloire impersonnelle de Dieu est quelque chose d'objectif à lui-même, d'absolument parfait, qui reflète la richesse de son être, et qui est l'effet de son amour actif, tandis que son amour intellectuel est la contemplation de lui-même. « C'est le côté extérieur corporel de Dieu, le vêtement de lumière que Dieu se fait, et dont il se revêt éternellement. Ce ciel incréé, ce ciel des cieux *le ciel même* (Héb. IX, 24), comme l'appelle l'Écriture, pour le distinguer des cieux créés, n'est pas séparé de nous d'une manière matérielle, vu qu'il n'est

dans ce lieu secret » *Segond* : — « prie ton père en secret. » *Matter* : « qui voit ce qui se fait en secret » *Rillet* : « qui est présent en secret. »

pas soumis aux lois du monde matériel. D'après sa nature, il pénètre partout, il est partout, bien que d'une manière différente, selon les différentes créatures et les différentes sphères de la création. Le ciel de Dieu et son paradis peuvent être près de nous; ils peuvent nous entourer d'une manière invisible, ce que nous confirment, ces regards, qu'il a été accordé, dans des circonstances particulières, à quelques saints d'ici-bas, de jeter dans le ciel. Seulement, dans le cours ordinaire de cette vie, il y a un voile qui nous le cache. Ce voile, c'est le monde matériel, avec son ciel et sa terre visibles, avec ses fleurs et ses étoiles, avec ses images, ses signes et ses symboles énigmatiques, voile bigarré, qui est considéré par beaucoup de personnes, comme le but, comme la chose réelle au-delà de laquelle on ne peut aller. Elles ne reconnaissent pas, ces personnes, que la vraie réalité, celle qui demeure, ne se trouve qu'au delà du voile (Héb. VI, 20), derrière ce qu'elles appellent les forces et les lois de la nature. On pourrait dire aussi que le voile est formé de notre propre chair, de ce corps grossier, qui, comme le monde matériel tout entier, participe à la pesanteur, aux ténèbres, à la corruption et à la mort, et grâce auquel nous nous promenons au sein de la gloire qui nous entoure, comme des gens qui auraient les yeux bandés et les oreilles fermées d'une peau épaisse (1).

Ce que Boehme entend par le *ciel incréé* nous semble bien être ce qui faisait le fond de la pensée de Jésus et des apôtres. Le ciel, le monde invisible enveloppait de

1. *Revue de théologie* de Lausanne 1884, page 72.

toutes parts la terre, le monde visible, et les termes tels que « Dieu du ciel » — « Père qui est dans le ciel », que l'on rencontre si fréquemment (Matth. V, 45 ; VII, 11 ; X, 32 etc.... Marc XI, 25, 26, etc..) n'impliquent nullement l'idée que ce séjour divin occuperait, dans l'espace, une place spéciale, très éloignée de la terre, au-delà des nuages et des étoiles... « Je suis le pain du ciel », dit Jésus (Jean VI, 33), et il ne peut être ici question que de ce monde de l'esprit en opposition avec la terre, monde de la matière. Le Christ se donne comme la substance qui nourrit la vie spirituelle, comme le pain est celle qui soutient la vie physique. Saint Paul désigne le ciel comme le domaine des choses invisibles et la terre comme celui des choses visibles. (Voyez Coloss. I, 16). « ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατά, καὶ τὰ ἀόρατα. »

Du reste le Dieu qu'a révélé Jésus-Christ n'est pas un Dieu éloigné des hommes. « Jésus n'a pas de visions ; Dieu ne lui parle pas comme quelqu'un hors de lui ; il se sent avec Dieu, et il tire de son cœur ce qu'il dit de son père. Il vit au sein de Dieu par une communication de tous les instants ; il ne le voit pas, mais il l'entend, sans qu'il ait besoin de tonnerre et de buisson ardent, comme Moïse, de tempête révélatrice comme Job, d'oracles comme les vieux sages grecs, de génie familier comme Socrate, d'ange Gabriel comme Mahomet. L'imagination et l'hallucination d'une sainte Thérèse ne sont ici pour rien. L'ivresse du soufi se proclamant identique à Dieu est aussi tout autre chose... Jésus se croit en rapport direct avec Dieu, il se croit fils de Dieu. La plu

haute conscience de Dieu qui ait existé au sein de l'humanité a été celle de Jésus (1). » L'Evangile, c'est la suppression de tout intermédiaire entre l'homme et le Père céleste. « Le christianisme n'est une religion originale que parce qu'il exprime l'union intime de Dieu et de l'homme (2). » Le Dieu de la nouvelle alliance n'est-il pas ce Dieu qui nous voit, qui nous entend, qui s'intéresse à tous les détails de notre existence (Luc XII, 7), à qui rien n'est étranger de notre vie individuelle et cachée; n'est-ce pas aussi ce Dieu qui enveloppe et embrasse toute la nature, de qui nous tenons la vie, le mouvement et l'être? (Actes XVII, 18). Ce n'est donc pas un Dieu de loin mais un Dieu de près, et le ciel où il demeure, où se trouve son trône, où resplendit sa gloire, est bien celui où nous nous mouvons « comme des gens qui auraient les yeux bandés, et les oreilles fermées d'une peau épaisse. »

Les *anges* peuplent ce monde invisible et constituent la cour glorieuse et royale de l'Eternel dont ils entourent le trône (Apoc. V, 11-13). Ces anges, sont-ils toujours considérés comme des êtres personnels; ne les prend-on pas quelquefois, comme de simples pensées, de simples énergies divines? C'est là une question que nous n'avons pas à examiner ici. Il nous suffit de dire qu'ils sont, la plupart du temps, appelés des serviteurs, des messagers ou envoyés de Dieu (Héb. I, 14; Actes XII, 7, 23 etc...). Il existe entre eux une sorte de hiérarchie, et ils forment plu-

1. Renan, *Vie de Jésus*, chap. V, p. 75, 12^e édit.

2. A. Sabatier, notes de cours.

sieurs classes, sous les noms de séraphins, chérubins, trônes, puissances, etc. : I, Thess. IV, 16, Jude 9, Apoc. XII 7 ss., Pierre III, 22, Ephés. III, 10.

En général, ils sont supérieurs aux hommes par leur science, leur conduite et leur situation. Cependant Saint Paul ne leur accorde pas une vénération toujours égale. Il avertit les membres de l'Église de Colosses de ne pas se laisser séduire par le culte des anges (1). « Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges ? » écrit-il aux Corinthiens. (2) Il tient son Évangile de Jésus-Christ lui-même, et si « un ange du ciel » vient en annoncer un autre, qu'il soit anathème (Galates I, 8). Il y a des anges du mal qui vous persécutent (2 Cor. XII, 7). Ils font partie de ceux qui se sont révoltés contre Dieu (Apoc. XII, 7) et dont le chef est appelé le diable (Jean VIII, 44).

Les anges sont les spectateurs attentifs des scènes qui se passent sur le théâtre du monde visible. Ils s'intéressent aux destinées des individus «... nous faisant servir de spectacle aux anges... » 1 Cor. IV, 9. Les justes, les petits, les méprisés, ont leurs anges qui contemplent la face de Dieu (Matth. XVIII, 10). Ils entourent les fidèles de leur protection et se réjouissent de la conversion des pécheurs (Luc. XV, 10, I. Pierre I, 12). Ils ont assisté Jésus-Christ dans ses combats, l'ont encouragé, fortifié dans ses moments de défaillance (3).

Cette notion des anges n'est-elle pas en parfait accord

1. Coloss. II, 18.

2. I. Cor. VI, 5.

3. Matth. IV, 11, Luc. XXII, 43, etc.

avec celle du ciel dont nous avons parlé un peu plus haut ? Si les apôtres croyaient réellement que les êtres célestes s'occupaient particulièrement des choses de la terre, au point de prendre part aux joies et aux détresses des hommes, s'il est vrai que chaque individu était considéré comme gardé, inspiré dans ses paroles et dans sa conduite, d'une manière constante, par un ou plusieurs de ces messagers divins, n'est-il pas naturel de supposer qu'on se représentait le ciel, le séjour de Dieu et de ses glorieuses créatures, non pas comme la plus éloignée ou la plus élevée de toutes les régions célestes, mais au contraire comme un monde qui vous touchait de près, qui enveloppait et environnait le vôtre de toutes parts ? Sans doute, quand il fallait faire passer dans le langage ces idées si élevées et si spirituelles, on ne pouvait se servir que de figures, d'images empruntées au monde sensible. L'apparition ou la disparition d'un être divin était exprimée par ces mots : un ange est descendu du ciel, est remonté au ciel. Mais c'est là une nécessité à laquelle l'esprit humain ne saurait se soustraire.

L'ascension de Jésus avait été certainement pour beaucoup dans cette spiritualisation de la notion apostolique du ciel. Le maître en quittant ses disciples leur avait dit ces mots : « Voici je suis avec vous jusqu'à la fin des siècles. » Le jour de la Pentecôte, les douze avaient été les objets d'une dispensation tout à fait particulière et merveilleuse de la part du Saint-Esprit. La communion constante dans laquelle ils se trouvaient, depuis cette époque, avec le seigneur, communion semblable à celle de Jésus pendant sa vie terrestre avec son Père céleste,

la conviction ferme et inébranlable que le fils de Dieu était sans cesse au milieu d'eux, qu'il travaillait avec eux dans le monde au triomphe de sa cause, tous ces sentiments durent, sans aucun doute, rapprocher, à leurs yeux, la société divine de la société humaine. Le ciel et la terre étaient unis par des liens très étroits, et les cœurs pieux entrevoyaient déjà l'établissement du règne de grandeur, de justice et de vérité.

L'Éternel, le Seigneur et leurs anges, telles étaient les principales dignités du monde céleste. N'y avait-il pas aussi d'anciens membres de la famille d'ici-bas ? C'est ce que nous nous demanderons dans le chapitre suivant.

Il faut encore nous arrêter un instant sur quelques idées qui complètent cette conception du ciel religieux au temps de Jésus dans le Nouveau Testament.

Le monde divin est aussi le monde de la vérité et du droit, où chaque chose est appréciée à sa vraie valeur, où chacun est mis à la place qui lui convient et qu'il mérite.

Sur la terre, les petits, les humbles, ceux qui ne cherchent pas à se faire connaître et à user d'autorité, sont ignorés, méprisés ou méconnus ; mais dans le ciel, leurs anges contemplent sans cesse la gloire de Dieu (Matth. XVIII, 10). Sur la terre, dans l'Église visible, c'est toujours les irréprochables qui sont considérés et choyés ; dans le ciel, au sein de la communauté invisible, il y a plus de joie pour un seul pécheur qui se repent que pour 99 justes qui n'ont pas besoin de repentance (Luc XV, 7). Les trésors que l'on s'amasse ici-bas sont périssables, susceptibles d'être rongés par la rouille et les vers ; les

biens célestes en vue desquels, on peut et l'on doit agir dès le présent siècle (Luc XVI, 9), les biens spirituels et moraux, sont les seuls inaltérables et indestructibles (Matth. VI, 19; Hébr. X, 34; 1. Pierre I, 4).

C'est aussi dans ce même sens de monde de l'idéal, du bien, du vrai et du juste, qu'il faut entendre le mot *οὐρανός* dans les passages comme Luc XV, 18; Matth. XXI, 23. M. Renan prétend même qu'il est synonyme du nom de Dieu qu'on évitait de prononcer (1). « J'ai péché contre la justice et le bien suprême et j'ai péché contre toi, » s'écrie l'enfant prodigue plein de honte et de confusion, et reconnaissant toute l'indignité de sa conduite. « Le baptême de Jean venait-il du monde de la vérité et de la grandeur (ἐξ οὐρανοῦ), ou bien du monde de l'erreur et de la faiblesse (ἐξ ἀνθρώπων) ? » demande Jésus-Christ aux Pharisiens. La même idée se trouve exprimée dans l'expression « *royaume des cieux* » qui vient si souvent dans le premier Evangile. C'est le règne idéal de la perfection qui existe actuellement dans ces régions invisibles et glorieuses où s'accomplit régulièrement la volonté de Dieu.

Pour l'épître aux Hébreux ce séjour divin est le siège des vraies et éternelles institutions et ordonnances dont il ne se trouve sur la terre que les ombres. Le tabernacle visible et le *saint des saints* dans lequel le souverain sacrificateur pénétrait une fois tous les ans pour offrir des sacrifices pour ses propres péchés et ceux du peuple,

1. Renan, *Vie de Jésus*, page 78.

ne sont que les images du sanctuaire spirituel dans lequel Jésus-Christ est entré une fois pour toutes, « pour comparaître maintenant pour nous devant la face de Dieu » (Héb. IX, 24). C'est là ce qui fait sa supériorité sur les sacrificateurs de l'ancienne alliance. La rédemption est opérée dans le ciel et cette rédemption est définitive. Et ce n'est pas seulement l'arche de l'alliance qui a sa réalité auprès du Père céleste, mais même, dit M. Gebhart, « tout ce qui en Israël exprime une idée, a son type dans la sphère de l'existence spirituelle, parfaite, éternelle. » Là se trouve le temple, et toutes les saintes institutions ; là rayonne dans toute sa splendeur la Jérusalem céleste et la montagne de Sion, Héb. XII, 22, auprès de laquelle se sont approchés les fidèles de la nouvelle alliance.

Le ciel est donc pour l'auteur de notre épître le monde de la réalité de l'absolu, par opposition à la terre, monde des apparences, du changement et du relatif.

Saint Paul n'est pas étranger à cette conception. Nous la rencontrons implicitement contenue dans les nombreux passages où il est question de l'Eglise à un point de vue général, de l'Eglise invisible pour nous servir du terme théologique. Dans l'épître aux Ephésiens, nous trouvons : « Dieu l'a établi chef de l'Eglise, qui est son corps, l'accomplissement de celui qui accomplit tout en tous (Ephés. I, 22, 23). Au chapitre suivant, v. 20-22, l'apôtre représente les Ephésiens « comme édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes et Jésus-Christ lui-même étant la maîtresse pierre de l'angle, en qui tout l'édifice, posé et ajusté ensemble, s'élève pour être un temple saint au

Seigneur, en qui vous êtes édifiés ensemble pour être un tabernacle de Dieu en esprit ». Cet édifice spirituel, ce saint temple sont des images qui ne dépeignent en aucune façon, l'Eglise dans sa réalité sur la terre, mais nous transportent dans le domaine de la perfection, où l'assemblée de tous les rachetés forme, avec le Seigneur, le sanctuaire céleste qui demeure aux siècles des siècles.

CHAPITRE III

LA VIE EN DIEU

Nous avons vu dans le chapitre précédent que le Nouveau Testament considère le ciel, au point de vue religieux, comme étant le monde invisible mystérieux, habité par Dieu, Jésus-Christ et les anges. Nous devons nous demander maintenant, si, aux yeux de nos auteurs sacrés, les lieux célestes n'étaient pas déjà, ou ne devaient pas être, dans un avenir plus ou moins lointain le séjour des justes après leur mort.

§ 1. — LES EVANGILES

A. — *Le ciel espérance des justes.*

Avant tout, il ressort clairement du récit de la transfiguration (Marc IX, 2, ss.) que Moïse et Elie vivaient auprès de Dieu dans le ciel. Mais ces deux profonds croyants de l'ancienne alliance passaient pour avoir été avec Hénoc les objets d'une faveur particulière de la part de l'Eterne¹, qui les avait retirés à lui sans leur faire subir la peine du péché, la mort. Du fait que ces prophètes ne sont pas nommés avec les patriarches, dans les passages Matth. VIII, 11, et Luc XIII, 28, M. Gebhardt

conclut, que Jésus-Christ ou les Evangélistes ont cru à l'existence céleste de Moïse et d'Elie, mais non à celle d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui sont « quant à leurs corps endormis dans la tombe, quant à leur âme vivant en Dieu dans le séjour des morts : « Unterwelt. »

Nous ne voyons pas cette distinction dans ces textes. Jésus parle à des descendants d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, quoi d'étonnant que ces noms lui viennent naturellement à l'esprit, et qu'il ne songe même pas à ceux d'Hénoç, d'Elie et de Moïse et à leur disparition merveilleuse. Pourquoi Luc, dans les mots « et tous les prophètes », qu'il ajoute au texte de Matthieu, ne comprendrait-il pas les deux personnages en question ? Nous ne croyons donc pas qu'on puisse se baser sur ce silence des Evangélistes pour prétendre que, dans la pensée de Jésus ou des disciples, des hommes comme Abraham, Isaac et Jacob n'habitaient pas ou ne devaient pas habiter le ciel religieux.

Ce qui est certain, c'est que de brillantes récompenses sont réservées « *dans les cieux* » (Matth. V, 11) à ceux qui auront été persécutés et outragés à cause du Christ ; c'est que « Christ vous a régénérés... pour un héritage impérissable, sans tache et incorruptible, conservé *dans les cieux* pour vous » I. Pierre. 1, 4. « Réjouissez-vous, dit Jésus-Christ aux disciples. de ce que vos noms sont écrits *dans les cieux* » Luc X, 20 ; vends, tout ce que tu possèdes, défais-toi de tes biens, répondit-il au riche (Marc X, 21), et tu auras un trésor *dans le ciel*. La plupart des béatitudes ont trait à ce séjour bienheureux des pauvres, des deshérités d'ici-bas, des humbles, des débon-

naires. Et je ne parle pas des nombreux passages, comme Luc XVI, 9, où le nom de ciel n'est pas exprimé, mais où il est remplacé par un équivalent, ni de ceux comme Matth. XIII, 43 où il est question de la gloire des justes dans le royaume du Père.

B. — *La survivance.*

Mais cette glorieuse destinée, toutes ces compensations qui attendent les fidèles, suivent-elles immédiatement la mort ou bien ne sont-elles accordées qu'à la résurrection ? Cela soulève des questions délicates et qui ont été les objets de bien des controverses. La survivance au delà de la tombe est-elle admise par le Nouveau Testament ? Et dans le cas de l'affirmative, les âmes des morts allaient-elles, les unes au ciel, les autres en enfer, ou bien descendaient-elles toutes sans distinction dans ce séjour sombre et triste où l'individu n'avait qu'une demi-conscience de lui-même ? L'idée du Schéol était-elle toujours chez les auteurs du Nouveau Testament ce qu'elle était pour les écrivains de l'Ancien ? C'est ce que nous allons examiner brièvement et avec autant d'impartialité que possible.

Et d'abord, nous croyons pouvoir affirmer que dans la pensée de Jésus-Christ et des apôtres, la mort n'est pas l'anéantissement complet de la personne, pas plus qu'un lourd sommeil qui doit priver l'individu de toute espèce de conscience jusqu'au moment de la résurrection.

Rappelons-nous la réponse de Jésus-Christ aux Saddu-

céens « N'avez-vous pas lu dans l'histoire du buisson, comme Dieu parla à Moïse et lui dit : Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ? Or il n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants. » Marc, XII, 26. Sans aller jusqu'à prétendre que cet argument « aboutit à prouver l'immortalité (1) », nous pouvons tout au moins en déduire que, pour le Christ, Abraham, Isaac et Jacob existaient encore plusieurs siècles après leur mort. Et ils existaient non pas dans un état de léthargie ou de demi-conscience, mais ils percevaient tout ce qui se passait sur la terre, comme l'affirme Jésus lui-même dans l'Évangile de Jean, VIII, 56 : « Abraham s'est réjoui de voir mon jour. »

« Jésus déclare ici qu'Abraham le père des croyants n'est point étranger, dans le séjour de la gloire, à l'accomplissement des promesses qui lui avaient été faites, et qu'il a contemplé la venue du Messie sur la terre (2). » Luc XXIII, 43, renferme encore une parole du Maître, bien concluante à ce sujet. « *Aujourd'hui même*, — dit le crucifié à son compagnon de supplice — *tu seras avec moi dans le paradis.* »

Il n'est pas question ici de sommeil ni de résurrection, le mot « *σήμερον* » ne peut être pris que dans son sens littéral, et l'on voit ainsi que Jésus « a placé la nouvelle existence rémunératrice immédiatement après la présente (3). »

La parabole du riche et de Lazare (Luc XVI, 19-31),

1. Reuss, *Synopt.*, p. 574.

2. Godet. *Comm. sur Saint Jean*, p. 115. T. 3, 2^e édition.

3. Reuss. On pourrait encore citer I Pierre III, 19, ss. l'évangélisation des morts.

qu'elle fasse ou non partie intégrante de l'enseignement de Jésus-Christ n'en est pas moins une preuve qu'à cette époque on envisageait la mort comme le passage dans une autre vie, où les individus gardaient le sentiment le plus parfait de leur identité, et un complet souvenir de leur vie terrestre.

On fait observer que les juifs n'ont jamais espéré vivre ailleurs que sur cette terre, et que les auteurs du Nouveau Testament en qualité d'anciens judaïsants, ont dû eux aussi partager, au moins en une certaine mesure, cette manière de voir. Je me demande, toutefois, si ce matérialisme juif n'a pas été un peu trop exagéré.

« C'était une croyance populaire, — dit M. Nicolas — parmi le peuple d'Israël que tout ne finit pas entièrement après la mort (1). » Au chapitre 28 du livre de I Samuel, nous assistons à l'entretien de Saül avec Samuel mort depuis quelque temps et qui, cependant, est parfaitement au courant des événements et de leur issue dans un prochain avenir. Le prophète de l'Eternel déclare à David II, Samuel VII, 16, que « sa maison et son règne seront affermis à jamais *devant sa face*. » Que signifieraient ces promesses si l'on ne supposait pas que, dans la pensée de l'auteur, David serait encore en vie lors de leur accomplissement ? Deut. XVIII, 11 nous dit aussi positivement que la loi de Moïse interdisait d'évoquer les trépassés ; Moïse regardait donc comme possibles de pareilles consultations. On pourrait encore citer bien d'autres faits qui prouveraient que les juifs n'étaient pas aussi unanimement étrangers à la

1. M. Nicolas, *Idées religieuses des Juifs*, p. 317 et suiv.

croyance en une vie d'outre-tombe. Mais alors même qu'il en serait ainsi, les textes cités du Nouveau Testament n'en resteraient pas moins clairs et probants pour la question de la survivance.

C. — *L'Hadès n'est pas le schéol hébreu.*

Mais où se passait cette vie nouvelle? Les exégètes en général pensent que c'était dans l'Hadès. M. Godet n'en doute pas: « Le *schéol*, l'*Hadès*, les *inferi* ou lieux intérieurs, dit-il, désignent simplement le séjour des morts sans distinction des divers états qu'il peut renfermer, et en opposition à la terre des vivants. Le paradis aussi bien que la Géhenne en font partie. C'est pourquoi aussi, du milieu de son supplice, le riche peut contempler Abraham et Lazare. Sur Abraham, dans le séjour des morts, voyez Jean VIII, 56, où Jésus parle sans images (1) ». Ce ne sont là que des affirmations. Le mot *σχέολ* n'est pas souvent employé dans le Nouveau Testament, mais toutes les fois qu'il l'est, il ne nous semble nullement désigner ce qu'on veut ordinairement y voir, l'endroit spécial où sont recueillies les âmes ou les ombres des trépassés. Dans Matth. XI, 23 et Luc X, 15, comme nous l'avons vu dans notre 1^{er} chapitre, ce terme exprime une idée d'abaissement et de dégradation, comme le ciel est l'image de la grandeur et de l'élévation. L'Hadès est donc ici le royaume du mal et des ténèbres. « Les portes de l'Hadès ne prévaudront point contre toi », s'écrie Jésus (Matth. XVI, 18) s'adressant à Pierre. Je veux bien qu'il y ait là une allusion à la description que faisaient les poètes

1. Godet, *Comm. sur Saint-Luc*, tome II, 2^e édit., p. 226.

hébreux « du séjour des morts fermé par des portes très résistantes (1). » Mais il est évident que Jésus veut parler de la mort, cette puissance hostile à son œuvre, cet ennemi « qui sera le dernier vaincu ». Quant aux passages comme Apoc. I, 18, VI, 8 ; XX, 13, 14 ; Actes II, 27, dans lesquels nous rencontrons encore ce terme, on constate aisément qu'ils ne permettent pas d'y voir désigné l'endroit où les âmes des morts seraient enfermés. Il est clair qu'il s'agit du sépulcre en général, de tous les tombeaux contenant les corps destinés à la putréfaction. C'est ce qu'explique le discours de Pierre lui-même interprétant la citation du Ps. XVI, 10 « ... il dit au sujet de la résurrection de Jésus-Christ qu'il ne serait pas laissé dans l'Hadès, que *sa chair* (ἡ σὰρξ τοῦ σώματος) ne verrait pas la corruption (2). » Une seule fois, dans la parabole du riche et de Lazare, notre terme a peut être le sens qu'on lui prête ordinairement ; mais là encore c'est un lieu de douleurs qu'il désigne, car il est à remarquer qu'il n'est pas question de l'Hadès au sujet de Lazare ou d'Abraham : « Lazare mourut, est-il dit, et il fut transporté par les anges dans le sein d'Abraham. Le riche mourut aussi, et étant dans *l'Hadès au milieu des tourments*, etc... » Ainsi donc, dans quelque acception qu'il se rencontre, le mot ᾗδης est toujours pris en mauvaise part ; il s'attache toujours à lui une idée d'ignominie, de laideur ou d'horrible tristesse ; comment aurait-il pu exprimer en même temps pour les apôtres le glorieux séjour où les âmes des justes jouissent

1. Reuss, *Synoptiques*, p. 397.

2. Actes II, 31.

de la compagnie d'Abraham et de tous les hommes de Dieu ? Sur quels passages s'appuie-t-on pour prétendre qu'il est la traduction exacte du Schéol hébreu, « ce séjour sombre situé dans les entrailles de la terre, où le juste et l'impie, le bon et le méchant vont également habiter (1). » Le passage Jean VIII, 56, auquel nous renvoie M. Godet, ne nous prouve comme nous l'avons vu que l'existence personnelle et consciente d'Abraham longtemps après sa mort. Je sais bien que dans le grec classique $\alpha\delta\eta\varsigma$ (lieu invisible) signifie le monde des morts puisque qu'Homère y fait descendre Ulysse pour y consulter les âmes des trépassés, mais il faut admettre que, dans la langue évangélique, l'expression s'est enrichie d'idées qui ne lui permettent plus d'être entendue dans ce sens. Le fait que les LXX ont partout rendu Schéol par $\alpha\delta\eta\varsigma$ n'infirmé en rien notre thèse, ce n'est pas le seul mot hébreu qui n'ait pu trouver son équivalent exact dans l'idiôme des chrétiens.

Il résulte donc de ce qui précède que la continuation de la vie au delà du tombeau est clairement supposée dans les Evangiles, et que l'Hadès, auquel on ajoutait une idée de réprobation possédait — si tant est qu'on le considérât comme un réel séjour — tout au plus les esprits des méchants.

D. — *La vie en Dieu et le ciel.*

Mais où s'écoulaient les jours de ceux qui avaient été agréables aux yeux de l'Eternel, pendant le cours de

1. Nicolas, ouv. cité, p. 317.

leur carrière terrestre? « Ils vivent en Dieu » dit Jésus-Christ, Luc XX, 38, en parlant des patriarches. C'est aussi cette vie en Dieu que désignent les expressions telles que le sein d'Abraham (Luc XVI, 22), le paradis (Luc XXIII, 43). Il ne faut pas vouloir à toutes forces découvrir des nuances et des distinctions d'idées, là où il n'y a purement que variété de formules et d'images. « Rien n'est ridicule, dit à ce propos M. Reuss, comme les efforts de ce scolasticisme chrétien, pour trouver la différence entre de pareilles images, et ce que nous appelons l'autre vie... Jésus se sert vis-à-vis du brigand d'un terme appartenant au langage du peuple, à la théologie toute d'imagination de l'enseignement traditionnel; il parle du jardin du paradis comme ailleurs du giron d'Abraham, qui représente la même idée (1) ». Au fond, n'est-il pas toujours question du ciel, de ce monde invisible de grandeur et de gloire, où le fils de Dieu est assis à la droite de son Père? Jésus-Christ n'a-t-il pas dit de ses serviteurs : « Et là où je suis, ils y seront aussi? » Jean XII. 26. Comme le fait remarquer M. Golet, l'expression *où je suis* est un présent d'anticipation. Il s'agit de sa glorification future, de son élévation dans les lieux célestes; les disciples fidèles participeront à cet état divin de leur maître qui est allé leur préparer une place dans la maison paternelle (2). Peut-il être ici question de l'Hadès? Evidemment non. Je sais bien qu'il y a une difficulté. De la parabole du mauvais riche, il semble en effet ressortir, que les méchants et les esprits du mal

1. Jean XIV, 2, ss.; XVII, 24.

2. Reuss, *Synopt.*, p. 690.

peuvent contempler la gloire et le bonheur des justes. Le séjour serait-il commun ? Je ne sais pour sortir d'embaras d'autre moyen que celui de voir uniquement dans cette parabole l'intention de Jésus de donner une idée des compensations faites dans la vie à venir aux biens ou aux maux dont les individus ont joui ou souffert pendant leur carrière ici-bas.

Dans ce cas, les expressions comme « *le sein d'Abraham* » et l'enfer ou Hadès, ne représenteraient pas certains endroits de l'espace, ou sous la terre, mais simplement des états moraux, « *le sein d'Abraham* » exprimant le repos, la tranquillité d'âme, la satisfaction de la conscience, le bonheur ; l'Hadès, l'agitation de l'esprit, le remords, la confusion. Le « ἐν βράσιναις » me semble en effet, venir dans le texte, comme une explication de ἐν τῷ ᾗδῃ.

Ce qui nous porte à donner à ces termes un sens spirituel et moral, c'est qu'il nous serait impossible d'entendre autrement le χάσμα μέγαν, l'abîme infranchissable dont il est parlé un peu plus bas. Un abîme qui n'empêche pas des êtres de se voir et de converser ensemble, peut-il être matériel ? Et nous ne voulons pas rentrer dans les détails de l'interprétation de cette parabole, qui selon nous est irréprochable au point de vue éthique, et mérite entièrement d'être considérée comme faisant partie de l'enseignement du maître, mais il serait facile de montrer combien l'ensemble du récit se prête admirablement au commentaire le moins littéral et le plus spirituel.

Le ciel de Dieu, de Jésus-Christ et des anges, est donc encore dans les textes que nous avons examinés, le séjour où

les déshérités de ce monde, les hommes de Dieu, et les fidèles disciples du Seigneur trouvent, non pas seulement au jour de la résurrection, mais immédiatement après leur mort, au moins une part des dignes compensations promises à leurs misères terrestres, et des justes récompenses de leurs vertus.

Il semblerait au premier abord que le v. Actes II, 34 « οὐ γὰρ Δαυεὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανοὺς », contredise ces résultats. Nos versions rendent mal le sens de ses paroles. Il faut traduire avec M. Reuss « Ce n'est pas David qui est monté aux cieux. » Il n'est plus dit dès lors que David ne soit pas au ciel auprès de Dieu, mais simplement qu'il n'a pas été comme le Christ l'objet d'une glorification spéciale. L'apôtre Pierre cherche à montrer que le psaume XVI, dont il fait une citation, ne se rapporte pas à David, mais à un homme dont le corps ne devait pas demeurer dans le sépulcre pour y subir la corruption. Or David est mort, son tombeau existe au milieu d'eux v. 29. Il n'est pas ressuscité comme le crucifié qu'ils ont revu en chair et en os, après sa victoire sur la mort. David n'a donc pas été l'objet de choses aussi merveilleuses que celles qui se sont produites sous leurs yeux. C'est là la seule interprétation qu'on puisse donner de ces paroles qui autrement semblent n'avoir aucune liaison avec ce qui précède ou ce qui suit, aucune raison d'être, aucun sens.

Toutefois l'idée du ciel est ici étroitement liée à celle de la résurrection corporelle. C'est qu'en effet les questions de la survivance et de la résurrection des corps durent rester confondues dans l'esprit des contemporains de Jésus, du moins jusqu'au moment de la disparition du

maître. On croyait à l'imminence du règne de Dieu sur la terre, et dès lors on n'éprouvait pas la nécessité de distinguer entre le lendemain de la mort et la vie dans ce glorieux royaume. La question de savoir si les individus qui terminaient leur course ici bas, vivaient encore, ne se posait même pas. Il suffisait au plus grand nombre des croyants d'avoir la certitude de retrouver leurs parents et amis dans un avenir très prochain. Marthe dans l'entretien qu'elle a avec le Seigneur à Béthanie au sujet de la mort de Lazare (Jean XI, 25) ne songe pas à la perspective que son frère pourrait vivre encore au delà du tombeau « Je sais bien, dit-elle qu'il ressuscitera au jour de la résurrection, au dernier jour, » et elle ne répond que par une foi naïve aux efforts de Jésus pour lui faire comprendre qu'il n'y a pas de mort pour celui qui croit en lui : « Je suis la résurrection et la vie, celui qui croit en moi vivra quand même il serait mort, crois-tu cela? — Oui Seigneur, je crois que tu es le Christ, le fils de Dieu qui est venu dans le monde. »

Cette confusion d'idées apparaît aussi dans le double sens du mot ἀνάστασις. Ainsi dans Matth. XXII, 31 il signifie la résurrection des corps au dernier jour, et un verset plus loin, on ne saurait l'entendre que dans le sens de la continuité de l'existence sinon de l'immortalité, car la preuve que Jésus donne aux Sadducéens n'en serait pas une, s'il s'agissait comme dans le verset précédent du retour des cadavres à la vie matérielle. Marc XII, 26 se sert du verbe ἐγείρω dans ce second cas : « Περὶ δὲ τῶν νεκρῶν, ὅτι ἐγείρονται... » Quant à Luc il nous semble avoir nettement distingué les deux idées : Jésus

après avoir montré à ses interlocuteurs « que leur question était parfaitement oiseuse (1). » Luc XX, 34, parle de la vie immatérielle ou incorporelle, et déclare, comme nous l'avons vu plus haut, que si Abraham, Isaac et Jacob sont morts pour le monde sensible, ils n'en sont pas moins vivants pour le monde invisible. Dans ce troisième Evangile il est fait mention et du monde à venir (τοῦ αἰῶνος ἐξείνου, opposé à τοῦ αἰῶνος τούτου) et de la résurrection d'entre les morts (τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν). Il ne peut pas y avoir là répétition d'une même idée, sous deux expressions différentes, car ce n'est pas là le seul endroit où l'idée de la vie et celle de la résurrection se trouvent côte à côte dans les paroles de Jésus. « Je suis la résurrection et la vie, ἀνάστασις καὶ ζωή », dit le Seigneur à la sœur de Lazare (Jean XI, 25). — « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang *a la vie éternelle*, et je le *ressusciterai* au dernier jour... ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ γὰρ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. » (Jean VI, 54). Et au v. 39 de ce même chapitre : « La volonté de mon père est que quiconque contemple le fils et croit en lui, ait la *vie éternelle* et moi je le *ressusciterai* au dernier jour. » — Résumons-nous : Jésus-Christ d'après les récits de Luc et de Jean, distinguait nettement la vie dont il était le principe et qui persistait auprès de Dieu, après la mort, du fait de la résurrection matérielle qui devait avoir lieu à la fin de l'économie actuelle et au renouvellement de toutes choses. Cette différence n'existe pas d'une manière aussi sensible dans les autres Evangiles, et on peut dire

1. Reuss, ouv. cité, p. 573.

qu'en général les esprits n'y songeaient pas encore, à cause de la perspective d'un accomplissement très prochain du royaume de Dieu.

§ 2 — LES ÉPÎTRES PAULINIENNES.

Cette pensée de la vie en Dieu a joué un rôle très important dans la carrière missionnaire du grand apôtre. C'était le nerf même de son énergie et de son activité religieuse. C'est cette foi inébranlable en Jésus-Christ comme principe de vie éternelle qui le rendait heureux au milieu de ses tribulations, et le portait à dire au roi Agrippa qui le regardait avec compassion : « Plût à Dieu, o Roi, que toi et tous ceux qui m'écoutent vous fussiez comme moi, à la réserve de ces liens. »

Mais cette idée de la vie en Dieu est-elle restée toujours une et identique chez l'apôtre ? Nous ne le croyons pas, et c'est, selon nous, faute de ne pas avoir reconnu une certaine évolution dans la pensée de Paul sur la vie future, que les exégètes se divisent sur ce sujet. Les uns croient que Saint Paul n'a pas admis d'intervalle entre la mort et la résurrection, et que ce dernier terme, il ne l'entendait pas dans le sens matériel et judéo-chrétien mais dans le sens spirituel du monde à venir. D'autres voient dans la conception Paulinienne de la résurrection, une simple transformation de notre corps analogue à celle du corps de Jésus-Christ ressuscité, transformation devant avoir lieu sur la terre dans ce monde. Il y en a enfin qui prétendent qu'il ne se dégage des grandes épîtres du Nou-

veau Testament d'autre notion sur ce sujet, que la notion judaïque du relèvement des corps couchés dans le sépulcre.

On a raison de dire que Paul enseignait une résurrection visible aux yeux de tous ; mais il est juste aussi de prétendre qu'il n'a jamais cru à un intervalle entre sa mort et sa vie auprès du maître (1). Il ne l'a pas cru au début de sa carrière missionnaire, car il espérait ne pas mourir avant de contempler le glorieux retour du Seigneur (1. Thess. IV, 17), qui transformerait nos corps mortels et périssables en corps spirituels et indestructibles (2). Mais cette espérance s'est peu à peu évanouie si bien qu'à la suite de diverses épreuves, il avait été jusqu'à désespérer de vivre (3). Cette idée d'une mort possible avant la parousie du Christ l'amena à réfléchir sur son état futur en cas d'une pareille éventualité, et c'est ainsi qu'il fut conduit à la glorieuse perspective d'une vie auprès du Christ dans le ciel. Ce fut dès lors chez lui une conviction inébranlable au point qu'il en vint à souhaiter pour lui et tous les chrétiens, la délivrance de ce corps « ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος » (Rom. VIII, 18-23) qui nous tient enchaîné ici-bas dans le monde du péché où tout soupire jusqu'aux créatures inanimées. Il nous est impossible de ne pas voir dans ce passage autre chose que le retour à la vie de nos corps transformés et régénérés à la parousie. La mort n'est pas considérée ici comme devant nous priver momentanément de notre indi-

1. Reuss, *Theol. Apost.*, t. II, p. 220.

2. I Cor. XV, 51.

3. 2 Cor. I, 18.

vidualité jusqu'à la résurrection ; la mort, c'est l'affranchissement, c'est la voie qui mène au Christ (2 Cor. V, 8). Paul en a la conviction : « Je sais, dit-il (2 Cor. V, 1) que si ma tente, ma demeure terrestre vient à être *détruite*, j'aurai dans *les cieux* une maison de Dieu, une demeure éternelle et non faite de mains d'hommes. » Il soupire sous cette tente mortelle comme sous un fardeau (βαρύμενοι). Il désire ardemment quitter ce corps qui le tient éloigné du Sauveur (1) (2 Cor. V, 6.). Comment aurait-il pu avoir de telles aspirations, comment aurait-il pu s'écrier : « Pour moi vivre c'est Christ et mourir m'est un gain » (Philipp. I, 21), s'il avait cru un instant à l'état d'inconscience et de sommeil, où devait le plonger, jusqu'au jour du jugement, la privation de la vie matérielle ? Evidemment il avait la ferme assurance, « qu'il parviendrait en mourant à une plus complète participation à la vie bienheureuse et divine du Christ (2). »

Mais est-ce à dire que cette espérance du Ciel ait affaibli, chez l'apôtre, la croyance en la résurrection visible sur la terre ? Nullement. Il s'agit certainement de ce grand événement du plan de Dieu dans Coloss. III, 4 ; Philipp. III, 10, ss. ; 20. « Notre cité est aux cieux, *d'où nous attendons* notre Seigneur » et dans tous les passages où il est dit en général que « les morts ressusciteront. » Et il s'exprime sur cette question aussi affirmativement

1. Nous ne nous arrêtons pas sur les termes « ἐνδυσάμενοι, οὐ γυμνοί, revêtus et non nus, » dans lesquels nous ne voyons, avec M. Reuss, que l'affirmation de la possibilité de vivre après la mort.

2. Neander, *Etablissement de l'Eglise chrétienne*, traduction Fontanès, page 373.

dans ses dernières épîtres que dans ses premières. C'est qu'il y a là pour Saint Paul un élément de plus qui s'ajoute à la joie et au bonheur des croyants. Dans le monde à venir, aussitôt après la mort, bien que vivant avec Christ en Dieu, et loin des atteintes de l'injustice et du péché qui les faisaient gémir ici-bas, les fidèles ne peuvent pas encore jouir de toute la plénitude de leur félicité, car le mal n'est pas encore anéanti, et ils souffrent d'en contempler la domination sur l'humanité. Au jour du rétablissement de toutes choses, la victoire sera à Dieu, qui règnera sans partage en devenant tout en tous.

Nous concluons en disant avec M. Gebhardt : « L'apôtre Paul a cru qu'en cas de sa mort avant l'arrivée du Seigneur et la transformation des chrétiens vivants, il entrerait dans le monde idéal caché, le ciel, et que là il aurait un corps céleste différent de la chair, mais constituant sa personnalité dans lequel il continuerait d'exister jusqu'au jour où Jésus-Christ descendra sur la terre pour juger les vivants et les morts. »

§ 3. — L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX

L'épître aux Hébreux est très explicite sur la question qui nous occupe. Nous avons vu dans le chapitre précédent que l'auteur de cette lettre considère le ciel comme le monde idéal de l'absolu, de l'éternel, de la perfection, par opposition à la terre, domaine du relatif, de la contingence et de l'imperfection. C'est ce monde idéal qui est aussi signalé comme le but vers lequel doit tendre l'ac-

tivité du chrétien, c'est la vraie patrie des enfants de Dieu, qui n'ont pas ici-bas de cité permanente, mais qui attendent celle qui est à venir (1). Abraham « étranger et voyageur », avec les siens dans le pays de Canaan, attendait « cette cité céleste aux solides fondements dont Dieu est l'architecte et le fondateur (2). » La notion de la foi qui se dégage de l'épître est presque exclusivement fondée sur cette idée des promesses divines concernant la destinée des individus, c'est-à-dire sur la vie future. La foi c'est l'attachement de notre cœur, de notre raison, de notre être tout entier à ces promesses de Dieu. « C'est une ferme assurance des choses qu'on espère et une démonstration (ἐλεγχος) de celles qu'on ne voit point (3). » « C'est l'acte de saisir l'invisible par la direction de l'âme ; c'est une détermination de la volonté, par laquelle l'homme, s'élevant au-dessus du cours de la nature, entre avec la direction de sa vie intérieure dans un monde supérieur qui se révèle à lui... La foi est ce qui rend comme déjà présent l'objet donné à l'espérance... par elle l'homme se convainc de la réalité de l'invisible (4). » L'invisible tient en effet une place très importante dans les pensées religieuses de l'auteur.

Avec saint Paul il dit implicitement que « les choses visibles sont pour un temps, mais que celles qu'on ne

1. XIII, 14.

2. XI, 10.

3. XI, 1.

4. Néander : *Établissement de l'Eglise chrétienne, traduction Fontanès*, p. 315.

voit point sont éternelles (1). » Pour demeurer fort, courageux et plein de confiance, il faut agir comme voyant Celui qui est invisible (XI, 27). Tous ces héros qui sont « morts dans la foi, sans avoir obtenu les biens promis, mais les ayant contemplés de loin (2) » font partie maintenant de ce monde caché dans le sein du Père ; ils sont nos témoins dans les cieux, ils ont leurs regards fixés sur le théâtre de notre activité et de nos luttes, et de même qu'une puissante armée céleste combattait avec Elisée (2 Rois VI, 16), ils combattent aussi avec nous, et nous aident à remporter la victoire. C'est ce qui explique le *sursum corda* des premiers versets du chapitre XII. — « Etant donc entourés d'une si grande nuée de témoins (3), rejetant tout fardeau et le péché qui nous enveloppe aisément, courons avec ardeur dans l'arène qui nous est ouverte, etc. » — On a vu une contradiction entre les deux passages Hébr. XI, 40 et XII, 23. Mais cette contradiction disparaît si l'on remarque que le verbe τελέω n'a pas le même sens, dans les deux textes. Dans le premier « ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν, afin qu'ils ne parvinssent pas sans nous à la perfection » doit s'entendre de l'accomplissement des promesses de Dieu à l'égard de l'humanité, tandis que dans XII, 23 il est parlé des justes qui sont arrivés au terme, au but auquel ils avaient aspiré pendant toute leur vie terrestre c'est-à-dire à la vie en Dieu.

1. 2 Cor. IV, 18.

2. H. XI, 13.

3. Le mot μάρτυρ toutes les fois qu'il est employé dans le N. T. signifie *témoin, spectateur*, et nous croyons réellement qu'il doit y avoir dans ce passage une allusion au texte 2 Rois 6, 16 cité plus haut.

CHAPITRE IV

LE ROYAUME DES CIEUX OU DE DIEU

Le premier Évangile emploie seul le terme de « royaume des cieux », qui est remplacé partout dans le Nouveau Testament par celui de « royaume de Dieu. »

Les théologiens se divisent sur le sens précis, sur la portée de l'expression propre à Matthieu. Les uns disent que le règne messianique serait appelé « royaume des cieux » parce qu'il n'est pas terrestre, parce qu'il appartient au ciel, et qu'il descendra de là haut pour s'établir parmi les hommes. D'autres, considérant la rédaction du premier Évangile comme postérieure à l'an 70, prétendent qu'« après la destruction de Jérusalem, et le renversement de la puissance des Juifs, toute espérance d'une réalisation terrestre du *royaume* s'était évanouie (1). »

Quelques-uns ne voient dans cette particularité de Matthieu qu'une idée essentiellement juive et eschatologique. « L'expression de *royaume des cieux* nous apparaît moins large que l'autre (royaume de Dieu), en ce qu'elle semble restreindre la notion à une époque à venir, à une localité, ou, si l'on veut, à un état de choses différent de celui dans lequel l'humanité existe. Elle nous paraît appartenir originellement à la théologie judaïque pour laquelle l'idée du

1. B. Weiss, *Leben Jesu*, vol. I, pages 20 et 444.

royaume de Dieu rentrait essentiellement dans la sphère de l'eschatologie (1).

Il serait tout à fait inexact de dire avec M. Weiss que Matthieu se serve *exclusivement* (ausschliesslich) de cette dénomination « royaume des cieux. » On rencontre plus d'une fois les suivantes « règne de Dieu, royaume du Père » exprimant la même idée. Ainsi dans la prière enseignée par Jésus « Que ton règne vienne » (Matth. VI, 10; XXIV, 29), où le Christ déclare qu'il ne mangera plus du fruit de la vigne, que dans le *royaume de son père...* etc... Le terme lui-même de βασιλεία τοῦ θεοῦ se trouve Matth. XII, 28.

Il n'est pas plus juste de soutenir que la notion du royaume céleste, demeure dans le premier Evangile, à l'état d'espérance, d'aspiration vers un séjour ou un état de chose glorieux et supra-terrestre, ou même soit « restreinte à une époque à venir. » Cette notion nous semble tout aussi large, tout aussi compréhensive chez Matthieu que chez les autres écrivains du Nouveau Testament.

Il ne s'agit pas seulement de la grande catastrophe finale décrite au chapitre XXIV; c'est aussi un fait actuel et réalisé dans l'économie présente. Jésus Christ ne dit pas toujours avec Jean Baptiste « Le royaume des cieux est proche, amendez-vous (2) »; il dit aussi, « si je chasse les démons par l'esprit de Dieu, c'est que le

1. Reuss. *Histoire de la théologie chrét. au siècle apostol.* T. I, page 723^e édit.

2. Matth. IV, 17.

royaume de Dieu *est venu* à vous (1). S'adressant aux pauvres et aux méprisés du monde, il ne leur déclare pas que le royaume des cieux leur est réservé, mais il leur dit : « Heureux vous tous, car *le royaume des cieux est à vous* (V, 1 ss.). Il confie à Pierre les clefs de ce royaume (XVI, 19), *qui est au dedans des cœurs* (Luc XVII, 21), où les péagers devancent les pharisiens (Matth XXI, 31), qui appartient seulement à ceux qui sont semblables à des petits enfants, et participent à la seconde naissance (Marc X, 14, Jean III, 3, 5). Le royaume pour Matthieu, comme pour Marc, Luc et Jean, est une vie nouvelle, apportée dans le monde par le fils de Dieu. C'est l'Evangile que Jésus répand dans les cœurs, comme un semeur qui confie le froment à la terre (Matth XIII, 24). C'est un trésor caché (44), une perle de grand prix (45). La plupart des similitudes nous représentent le royaume des cieux, comme présent se réalisant progressivement, se développant dans la société humaine.

Cependant le règne de Jésus-Christ, n'est pas de ce monde (2). C'est aux disciples que le Maître adresse ces paroles : « Si vous étiez du monde, le monde aimerait ce qui est à lui, mais parceque vous n'êtes pas du monde et que je vous ai choisis du milieu du monde, le monde vous hait à cause de cela (Jean XV, 18).

C'est là un point de vue que nous ne croyons pas être particulier au IV^e Evangile, de considérer le royaume du ciel actuel et présent, comme un ordre de choses supérieur, spirituel et invisible, dont on

1. Matth XII, 28.

2. Jean XVIII, 36.

pouvait faire partie tout en demeurant sur la terre parmi les hommes, monde idéal que Jésus était venu révéler ici-bas, dont il avait fait connaître les caractères et l'esprit général, par son enseignement, par sa vie toute entière, et par le choix des douze apôtres chargés de représenter ce règne de Dieu, de travailler à son accroissement, et à son développement dans la société humaine. Voilà pourquoi ce royaume désigne quelquefois simplement l'Evangile. On prêche le royaume (Luc IX, 60). Pour Saint Paul, c'est l'essence du Christianisme, l'union, la paix, la charité, l'amour (Rom XIV, 17). C'est l'activité religieuse et efficace de celui qui prétend être l'enfant de Dieu (I Cor, IV, 20). C'est la communion avec le Père par Jésus Christ qui nous a délivrés de la puissance des ténèbres (Coloss. I, 1). Mais cette manière de voir nous la trouvons, sinon formellement, du moins implicitement contenue dans Matthieu, comme dans les autres Evangiles ou les épîtres que nous avons cités.

Il nous paraît donc inutile de chercher une différence de signification entre les deux termes « *Royaume des cieux* » et « *Royaume de Dieu*. » Se trouve-t-il une réelle raison pour laquelle le rédacteur du premier Evangile s'est servi de l'un de ces termes plutôt que de l'autre qui serait l'expression même des λέγαι, suivant M. Wendt (1) et cette raison, quelle est-elle? Ou bien n'y a-t-il là qu'une question de respect envers la majesté de Dieu qu'on craignait d'offenser en prononçant son nom (2)?

1. *Die Lehre Jesu*, Gottingen 1886.

2. Renan. endroit cité.

Autant d'obscurités que nous ne saurions que signaler ici et que l'on pourrait peut-être éclaircir par l'étude des apocalypses Juives du temps de Jésus.

Mais le royaume du ciel ou de Dieu n'est pas seulement un fait réalisé, quelque chose d'actuel, c'est aussi un événement attendu ; ce n'est pas seulement un germe naissant, une semence déposée dans la terre, c'est un arbre gigantesque sur les rameaux duquel tous les oiseaux des cieux viendront un jour se poser ; ce n'est pas uniquement un don, c'est une espérance chère au cœur de tout croyant. « Amendez-vous, s'écrie Jésus-Christ au début de sa carrière car le royaume des cieux est proche. » (Matth. IV, 17, et Marc IX, 1) « Je vous dis en vérité, que quelques-uns de ceux qui sont ici présents ne goûteront pas la mort, qu'ils n'aient vu le royaume de Dieu venir avec puissance. » Joseph d'Arimathée était un de ceux qui soupiraient après ce royaume (Marc XV, 43), réservé aux bénis du Père depuis la création du monde (Matth. XXV, 34). Au dernier jour, lorsque le fils de l'homme redescendra du sein de son Père pour prononcer le jugement suprême, il séparera les bons d'avec les méchants, comme un berger sépare les brebis d'avec les boucs (Matth. XIII, 41 et XXV, 32). Tous les discours eschatologiques ont pour objet l'avènement de ce glorieux jour qui inaugurera le triomphe de la cause de Dieu, et l'établissement du royaume céleste sur la terre. Car ce n'est nullement dans le ciel que doivent se produire toutes ces grandes choses. L'avènement du royaume de Dieu ne se sépare pas de la parousie du Christ ; ces deux événements ainsi que le jugement dernier ne font qu'un, si bien qu'on les confond

très souvent, et qu'on parle de l'un pour désigner l'autre (1). Or Jésus Christ, pour la plupart des Juifs et même pour quelques disciples, était considéré comme un roi temporel, qui devait rétablir le trône de David (Luc I, 33) et régner éternellement sur la maison de Jacob. Jésus n'a-t-il pas dit lui-même qu'il reviendrait sur *la terre* ? n'a-t-il pas recommandé à ses apôtres de prêcher partout qu'il avait été choisi par Dieu pour juger les vivants et les morts (Actes X, 41) ?

« Pourquoi vous arrêtez-vous à regarder au ciel ? ce Jésus, que vous y avez vu monter, en *redescendra* de la même manière » (Actes I, 11). Dans la promesse faite aux résignés, aux débonnaires de posséder la *terre*, je veux bien qu'il s'agisse du pays de Canaan, pris dans un sens spirituel, de la terre promise (2), mais pourquoi n'y aurait-il pas aussi une allusion au caractère terrestre de ce futur règne de la justice et des compensations équitables ? La terre a été le théâtre de votre misère, du mépris qui vous a toujours accablé, la terre contempera aussi votre grandeur et votre domination, quand Dieu aura décidé de manifester sa puissance par le triomphe éclatant de la vérité, aux derniers temps. Voilà ce que nous semblent impliquer les paroles de Jésus.

Les disciples ont cru à la proximité du retour du Christ c'est-à-dire du règne de Dieu dans ce monde. Saint Paul

1. Seule, parmi les livres du N. T. l'Apocalypse, distinguant entre la première et la deuxième résurrection, place le jugement final à la fin du millénium.

2. Reuss, *Synoptiques*, p. 197.

a conservé pendant quelques temps l'espoir qu'il ne mourrait pas, mais qu'il serait transformé avec tous les vivants lors de la parousie du Seigneur qui ne devait pas se faire trop attendre. Plus tard, la pensée de sa mort possible avant le retour du maître ne l'a pas empêché de conserver l'idée que ce royaume de Dieu dût trouver *ici-bas* son accomplissement.

Nous ne croyons pas, avec M. Reuss, que les termes de résurrection, de jugement dernier, de jour du Seigneur fréquemment employés dans les épîtres Pauliniennes soient purement des termes empruntés à l'école rabbinique et auxquels l'apôtre n'ajoutait pas le sens ordinaire et courant. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, à côté du sentiment de la continuation de la vie après la mort physique, dans un corps spirituel (πνευματικός), à côté de l'espérance en une résurrection invisible, en une vie en Dieu auprès du Seigneur, il y a aussi, dans les préoccupations religieuses de Paul, la croyance vulgaire et judéo-chrétienne à la parousie, à la résurrection visible, à la réalisation matérielle du royaume de Dieu, au triomphe de la cause du Christ, c'est-à-dire de la justice, de la charité, de l'amour, *ici-bas*, dans ce monde, esclave de satan à l'heure actuelle, vendu au péché, mais qui est appelé dans un avenir plus ou moins éloigné « à être recouvert de la vérité et de l'esprit de Dieu comme le fond de la mer l'est des eaux (1). » Le Nouveau Testament ne croit pas à la fin du monde en tant que destruction de notre planète, mais seulement en tant qu'achèvement des des-

seins, des plans de Dieu concernant les hommes. Les mots *συντελεία τοῦ αἰῶνος* ne signifient pas proprement la *fin du monde*, mais l'*accomplissement* des temps. Matth. XXIV, 3 ; XXVIII, 20.

Personne ne sait le moment où le fils de l'homme doit venir pour établir son règne ici-bas ; mais il peut surprendre les hommes, au moment où ils s'y attendent le moins, comme un voleur s'introduit dans une maison sans que les maîtres s'en aperçoivent (Matth. XXIV, 43). De même qu'aux jours de Noé les hommes mangeaient et buvaient, se mariaient et donnaient en mariage jusqu'à ce que les volontés divines se fussent réalisées, de même l'avènement du fils de Dieu trouvera la société plongée dans l'insouciance vis-à-vis des choses du ciel jusqu'à ce que la confusion des incrédules et des indifférents soit consommée, et que le règne de Dieu soit un fait indéniable, jusqu'à ce que les flots de la vérité triomphante aient étouffé le dernier de ses ennemis, comme au temps du déluge toutes les eaux des cieux et de la terre se réunirent pour engloutir impitoyablement la grande armée des rebelles aux ordres de l'Eternel (Luc XVII, 26). S'agit-il du ciel dans ce texte si précis ? Est-il même possible de songer à une spiritualisation de l'humanité autour du trône de Dieu ? Evidemment non.

La terre constituait à elle seule l'univers habitable pour l'antiquité. On ne considérait pas les astres comme des sphères semblables à la nôtre, et capables comme elle de renfermer des êtres vivants. La vie cachée elle-même dans le sein du Père, n'était pas l'idéal complet ; l'existence parfaite souhaitée, appelée de tous les vœux,

c'était l'état de ressuscité sur la terre devenue la possession sans partage de l'esprit divin.

Il n'y a pas à en douter, le royaume des cieux ou de Dieu dans son plein épanouissement était attendu non pas dans des régions supérieures de l'atmosphère, où les mortels auraient été transportés, mais dans ce monde même délivré du joug de la puissance du mal.

Ces idées d'un royaume de Dieu présent et d'un royaume de Dieu à venir, sont-elles contradictoires? Nullement. Voici comment M. Godet les concilie : « Le royaume de Dieu est l'état de choses dans lequel la volonté de Dieu règne souverainement. Cet état est avant tout dans le cœur des hommes, dans celui d'un seul peut-être, mais de là bientôt dans le cœur d'un grand nombre, et enfin un jour, quand les éléments rebelles auront été retranchés ou vaincus, dans le cœur de tous. C'est donc un ordre de choses, qui, d'intérieur et d'individuel, tend à devenir extérieur et social jusqu'à ce qu'il ait complètement envahi le théâtre de la vie humaine, et qu'il apparaisse comme époque distincte de l'histoire. Comme cet état glorieux n'existe encore d'une manière parfaite que dans une sphère supérieure, il se nomme aussi le royaume des cieux (1). Je veux bien que ce soit là la conception de Jésus, qui s'est approprié du messianisme de son époque uniquement l'idée d'un chef spirituel des hommes (2), plutôt que celle de ses contemporains, mais il n'en reste pas moins vrai que ce triomphe de la vérité sur l'erreur,

1. Godet, *Commentaire sur saint Luc*, tome I p. 390,.

2. Colani, *J. C. et les croyances messianiques*, page 93.

de la justice sur l'injustice, ce règne des pauvres et des déshérités de ce siècle, ce royaume de Dieu devait, dans la pensée même du maître comme dans celle de ses disciples, resplendir un jour dans toute sa gloire sur la terre des vivants.

De tout ce que nous venons de dire que ressort-il pour l'explication du mot *οὐρανός* ?

Le Nouveau Testament croit à l'existence d'un monde idéal, présent mais invisible, où la volonté de Dieu, c'est-à-dire le bien, domine sans partage. D'autre part aussi il annonce l'avènement d'un jour où cette souveraine volonté sera faite ici-bas, comme dans les lieux très hauts. Le même terme est employé pour désigner, et le domaine mystérieux où trône le Tout-Puissant, et l'état glorieux de la grande famille humaine reconstituée dans tous ses éléments par la résurrection. Que faut-il en conclure, sinon que l'*οὐρανός* n'est pas un séjour spécial permanent, encore moins un endroit matériel de l'espace, mais simplement comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le monde invisible enveloppant le monde visible, et devant se manifester d'une manière sensible et matérielle au retour du Christ ? La parousie du Seigneur, c'est dès lors le voile des mystères entièrement arraché, c'est l'échelle de Jacob, unissant les cieux et la terre, ce sont les anges de Dieu montant et descendant, en un mot, c'est la réconciliation complète de l'homme avec Dieu, réconciliation inaugurée par le sacrifice de Jésus-Christ, vie commune des enfants avec leur Père, communion qui existait déjà à l'origine avant la désobéissance du premier homme, mais que la chute avait brisée pour un temps.

CONCLUSION

Nous avons examiné les divers sens dans lesquels le mot *ἐσχατός* est employé dans le Nouveau Testament. Outre le sens propre ; nous avons vu qu'on le rencontrait le plus grand nombre de fois avec une signification symbolique ou figurée. C'est l'image de la grandeur et de la majesté idéales : c'est le séjour de Dieu, de Jésus Christ et des anges. Il est aussi parlé des cieux comme d'une glorieuse espérance qui attend le croyant immédiatement après sa mort, et enfin comme d'un état de choses nouveau qui doit remplacer l'économie présente.

En somme toutes ces acceptions se réduisent à deux principales : le firmament que nos yeux contemplent, et le monde invisible qui enveloppe notre monde de créatures matérielles, qui ne fait qu'un avec lui en quelque sorte, et qui est destiné à se manifester sensiblement de façon à se confondre avec la société d'ici-bas, dans ce grand jour où toutes choses seront renouvelées, où la sainte Jérusalem descendra d'auprès de Dieu sur la terre délivrée du mal et de la mort (Apoc. XXI, 1 ss.).

Sans doute on est loin de trouver une précision et une unité parfaites dans l'expression de ces croyances.

Il n'y avait évidemment sur ces sujets aucune doctrine arrêtée et reçue. Jésus Christ, en ce qui concerne la vie à venir, n'a pas donné d'enseignements formels. Il se borne à des affirmations opposées aux négations de ses adversaires, et à de simples mais très claires allusions à une existence bienheureuse lorsqu'il s'adresse aux siens. Cela nous montre que sa personne et sa parole avaient fait naître, chez les esprits disposés à le croire, une foi non raisonnée, mais d'autant plus vive aux réalités du monde caché

Nous concluons donc que les instructions de Jésus firent subir à la notion juive du ciel une profonde évolution. On peut conserver les mêmes expressions, les mêmes formules populaires ou rabbiniques, mais on n'y attache plus le même sens, ou plutôt ces expressions et ces formules s'enrichissent de points de vue nouveaux, représentent des perspectives et des espérances qui n'étaient pas encore montées au cœur de l'Israélite.

Le Rev. Farrar, dans sa vie de Jésus, résume assez bien notre point de vue, dans ces quelques mots que nous citerons en terminant : « Jésus est venu nous révéler que l'éternel n'était pas seulement le futur, mais le non-vu (*unseen*) ; qu'il ne consistait pas dans cet océan où les hommes allaient se perdre, emportés par le grand fleuve du temps ; mais que cette éternité était autour d'eux actuellement ; que leur vie n'était réelle que pour autant qu'ils en sentaient la réalité ; que Dieu n'était pas infiniment séparé de l'homme et perdu dans les abîmes de l'azur du ciel, mais qu'il était le Père, en qui ils avaient la vie, le mouvement et l'être. »

Vu, le Président de la soutenance,
EDM. STAPFER

Vu, le Doyen :
F. LICHTENBERGER

Vu et permis d'imprimer,
Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,
GREARD.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	5
CHAPITRE I. — Le ciel visible. — Image de la grandeur et de la noblesse. Symbole du monde supérieur et invisible.....	9
CHAPITRE II. — Le ciel religieux. — Séjour de Dieu, des anges et de Jésus Christ. Monde de la perfection, de l'idéal, de la réalité, opposé à la terre, monde des apparences.....	15
CHAPITRE III. — La vie en Dieu. — Les cieux : espérances des justes. La survivance. L'Hadès n'est par le schéol hébreu. La vie en Dieu et le ciel. Saint Paul et l'état intermédiaire entre la mort et la résurrection. L'Épître aux Hébreux.....	28
CHAPITRE IV. — Le Royaume des cieux ou de Dieu — Les deux expressions représentent la même idée. Royaume de Dieu présent et se développant. Royaume de Dieu à venir, devant se réaliser sur la terre.....	47
CONCLUSION.....	57

